

# 「ことば」としての名号

——特に『論註』を中心として——

## 大門 照 忍

### 一 はじめに

名号を論理的に解明し、実践的に批判して如実修行相應の意義を教示されたのは、曇鸞大師である。小論で特にとりあげるテーマは『論註』の名号観が、名即法とも經体名号とも解釈され、其の真实性が広略相入、体用不二の淨土莊嚴に即して論証され、光明名が根本語的に探究されて、ついに「同一念仏無別道」故遠通夫四海之内皆為兄弟也、眷屬無量焉可思議」という世界語への志向が看取される意味、即ち「ことば」としての名号についてであって、言語における一般的な諸問題、(一)言語と事理、(二)言語と国土、(三)表現と伝達、(四)言語と世界の関係の解明が念仏の立場で果遂されていると考えるのである。

特に上述の眷屬功德積は、『論註』上巻で「仏本何故與此願」見有国土或以胞血為身器或以糞尿為生元或槐棘高塚出猜狂之子或堅子婢腹出卓整反之才譏諂反由之懷火恥辱緣以抱氷所以願言使我国土悉於如來淨花中一生眷屬平等与奪無路」と述べ階層の差別なき平等の証として説かれ、下巻では同一念仏の眷屬無量の証として明され、其を可能ならしめている如來淨花の本質とは何かという問題を提起しているのである。「欲還其鄉者唱其國諷、欲往其邦者先效其國訛」(太平広記)と云う古語があるが、真実無為涅槃の家郷に往還する眷屬の「ことば」は、正しく淨土の語たる念仏であって、宗祖聖人が眷屬功德積文を『行巻』『証巻』『真仏土巻』等に現当二益にかけて引証される意味もここにあるべく、特に『論註』において五念門を此彼

二土分釈される方って、礼拝、讃嘆二門のみ分釈されない理由もここに関連して考究されるべきであろう。

## 二

(一)の問題は、言語と事と心の一体性を考えるのであるが、Aristoteles は「人は動物の中で言葉を有する唯一のもの」と云っているように、人間の存在は「産声」に初まり対話によって国家、社会、家庭に生き死後も言葉の記憶の中に生きつづける。存在の囚子となるものは言語である。ところで、言葉—logos は「語る」という意味の動詞 *legein* によるといわれるが、Heidegger は *legein* という事が開示する *offenbar machen* ことであると解釈しており、現象学 *Phänomenologi* の語源解釈によれば、ギリシャ語の *φαινομενον* と *ロゴス* に根基を持つといわれるが、その *φαινομενον* は *φαινεσται* (自らを顯わす) から生じたというが、Aristoteles は語のはたらきを *apophainesthai* (見させる) で表示した。仏教的にいえば、所詮(法)を能詮(名句文)から開示解釈することであろう。すなわち自己顯現するものとしての(言葉)なのである。logos が言葉であり、理性、判断、定義等に解釈される所以である。道理と言葉との本質的

関係と音声的顯示の必然性とは理解されるのであるが、『論註』上巻、妙声功德釈に「声者名也 名謂安樂土名經言若人但聞『安樂淨土之名』欲『願往生』亦得『如』願此名悟『物之証也』……出有而有曰『微』……名能開悟曰『妙』」同下巻に「若人但聞『彼国土清淨安樂』剋念願『生亦得』往生」則入『正定聚』此是国土名字為『仏事』安可『思議』」と述べられる所以もおのずから理解されるであろう。尤も西洋哲学の言語観と仏教のそれとが同一であるというのではない。特に『論註』に於ては称名の如実、不如実を批判されて、一切の名言につき名即法、名異法と分類し、名号、陀羅尼等以外のあらゆる名言を名異法と規定して名義の不一致性、非妥当性を指摘しているし、この事例として指月の喩をあげ、大義門功德釈に軟心菩薩を声聞と譏り諂曲癡弱人を女人と譏り、無知の人を盲人と譏るような「与奪之名」を例示して、淨土にはかかる事実も名称も無いと説明される。故に仏名号、仏土名字が名即法である事は仏名それ自体が実相法、至極无生清淨宝珠名号として自証、証自証されると共に主体的に仏事を為すのであって、「名以召、事有、事乃有、名」という相即性が原則として認められる。ロゴスがレゲインとレゴメインとの両意に用いられることは、恰も法が任持自性軌生物

解の機能を持つのに似ている。名は法に即すると同時に事に相即するのであり、『論註』における広略相入、一法句、清淨句、真實智慧无為法身の展転相入説、理智不二の世界觀は名に於ても適用されておる。三經の經体を名号と説かれたことは、その決定的証明であるといつてよい。一如は言亡慮絶と名言顯現の二面を持つが、不變(勝義諦)と隨緣(世俗諦)の關係に於ける名言觀は、世俗諦の仮立客名と見なされ、真如への楷梯としての「強説」にすぎないといわれている。即ち、名義は本来的に不相応とされ「若合<sub>レ</sub>名説<sub>レ</sub>火時<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>燒<sub>レ</sub>口若離説<sub>レ</sub>火水<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>来<sub>レ</sub>…亦不合亦不離古人仮為立<sub>レ</sub>名後人因<sub>レ</sub>此名字<sub>レ</sub>識<sub>レ</sub>是事<sub>レ</sub>」(大論二五)といわれ、また聞熏習を重視する唯識教學にしても、名言を真如の即目的表現とは見ないのである。

「真如入<sub>レ</sub>言説<sub>レ</sub>起言説入<sub>レ</sub>真如<sub>レ</sub>起<sub>レ</sub>」(華嚴經)と説かれる關係は、名 nama、句 pada 文 vyañjana が有為法、不相応行法の所攝として実有法と規定され、毘婆沙師は「有説」として十一種を列ねており、また「名身等有情数攝、能説者成非<sub>レ</sub>所顯義<sub>レ</sub>」(俱舍論五)「名義互為<sub>レ</sub>客<sub>レ</sub>」(釈論七)と解されるが「於<sub>レ</sub>諸義中<sub>レ</sub>已共立為<sub>レ</sub>能詮定量<sub>レ</sub>」(俱舍論五)の根拠を明してなく、毘婆沙師は劫初名想を仮立して傳來するというのみで理由を示さない。『管子』

心術上篇にも名は聖人の万物を紀する所以だと述べ、Platon は、名称の多くが本来的なもので神聖な人のみ洞察表現出来ると述べながら、約束による人為的な命名もあると述べており(Kratylos)、Fichte は根元語を考えて人間が話すのでなく、人間の本性が共鳴するといいい、其の内在的言語が発音器官に合一し最初の音声を生じたと説いているが、勿論それは民俗語の域を出るものではない。

インドにも顯現論者の常住説、生起論者の人為説の対立があった。Bhartrhari は非人為的結合關係と考え適合性の無始性を力説するけれども、一切の言語を現象の根源とすれば視覚と聴覚とが共に生じ聾者も聴覚を有する事になる不合理性を脱し得ないし、Sausure 等は言語記号恣意説を立てるが(言語學概論 小林英夫訳)、それでは無限の言語を発生し一民族語の伝統さえも不可能となるであろう。常識的にいえることは不合(恣意)説が所詮と能詮の結合した不特定の時点で想定され、合(必然)説は現実の伝達意識の中に所詮と能詮との結合態で肯定され、荀子の約定―促成のコースを経て定着する。この意味で Sausure のいわゆる significant と signifié とは經典の能詮と所詮との關係に相当する。宗体は所詮能詮

の關係で規定される立場と宗体ともに所詮の内容として規定される立場とがあるとされてきたが、『論註』の經体論は後世のように對概念としての宗体ではない。今、『論註』の經体名号説は、極めて特色ある名言觀といふべく、教法が、実相、智慧、名言の統合態として明されていて、客觀的存在、意味的存在、媒介的存在としての實在性を持つものである。これらは有機的關係に立つもので其の証明は何所依、何故依、云何依の依によつてなされているのである。ここで注目すべきは、名即法、名異法と区分する基本的思考であり、名即法においてのみ前述の統合態が証明されるのである。既に教権重視の毘婆沙師は、名句文に仏建立と世間建立とを分別し、『旧約聖書』創世紀にも神が昼、夜を命名し、アダムが生物に命名した事例をあげているが、もし名号を一般名言と同一次元で解釈すると、中觀哲學の仮名説となり、月称が世俗の語に三義を設けるのも世間言説が無知覆障に起因するものになり、おそらく名号の勝義性は理解できないであろうし、また淨法界等流の教法によつて如実の止觀成就を説く唯識學説では、安慧が言説を通説とする①施設 ②知行 ③顯了の三種を以て世俗諦を説明し(中辺分別論釈)それぞれ三性に相当して、②が中心的世俗諦で

あり、①の遍計所執的施設立名と③の空性を言説で顯述する円成的顯了とは②から展開する向下相と向上相とを示し、二諦説と三性説の交際がうかがわれ、名言が單なる無知覆障でなく勝義の世俗における顯了である所以を説明しているのであるが、名即法とは質的差があり、世俗諦の覆障、顯了二重性が解明されるためには顯了が有情の業でなく本願力住持に由ることを明らかにしなくてはならない。たとえば二諦説について同じ中觀系統の嘉祥は体正、用正、あるいは約理、約教の説明をしているが(三論玄義、大乘玄論)、これを『論註』文「第一義諦者仏因緣法也 此諦是境義」と比べ、更には生見と無生智の転成における論理について考えてみても、懷惑の唯識共変、不共変、共相、不共相に約する立場(群疑論)と『論註』文「聞彼阿弥陀如来至極無生清淨宝珠名号」投之濁心「念念之中罪滅心淨即得往生……有阿弥陀如来無上宝珠」以無量莊嚴功德成就帛「累投」之於「所往生者心水」豈不「能」轉「生見」為「無生智」乎……彼下品人雖不「知」法性無生「但以」稱「仏名力」作「往生意願」生「彼土」彼土是無生界見生之火自然而滅」とを対照すると、其の差異が仏、仏土の名号の即法、即事性に基くことが理解されるであろう。

さて「声者名也」といわれるが、名言と音声との関係を、世親論主は「語是音声非唯音声即令了義、云何令了謂語發名名能顯義乃能令了非但音声皆稱為語要由此故義可了知如是音声方稱語故」（俱舍論五）とも「有情名声謂語表業余声則是非有情名」（同、二）とのべ、『入阿毘達磨論』で「要依語故火等名生由火等名詮火等義詮者謂能於所顯義生他覺慧非与義合声有礙故……然四種法似同一相」と述べているが、声（能顯）義（所顯）の關係、名義の不合、声の無実体性を考え、また Barthari のスポータ説では語と音声とを區別し、声無常語常住と考え、語言を声音と意味との媒体とするのに對比すると、『論註』では名即声即義即智の微妙な關係を随処に示しており、所謂仏建立の名言というべきものの特色を見るのである。即ち仏、仏土の名字は必ず音声となつて表現され余す所なく領受され、更に十方世界に交響する声として普流行するのであつて、後世の宗学で能行派、所行派の對立を見るときは名声の本質を領會しないものであり、Main の言うように声にこそ言語伝達の全秘密があり、声を失つた名号は阿毘達磨的な觀念論となるか、又は自己の善根と執し、自らの声を仏名に増執する定散自力の称名となる他はない。

名号は如來の声であり、仏土の響であつて、そのまま十方諸仏、法界衆生の讃嘆の称名となつて流通するものである。妙声功德積には名声不遠↓不微妙↓不能悟物の三層を透過して、善法、遠、微妙、開悟の相即態としての仏土名字を示し、「名能開悟曰妙」の仏事を明されている。

「名能開悟」に名号の主格を顯し「以名能悟物」では仏の主格を彰されるから、衆生は聞、称ともに如來の願心を仰ぎ、招喚の声を聞くのであり、有るものは仏、土の音声である。ここで再び体性と名言の關係を考えると、『攝大乘論』に十種分別の散動分別を十分類し「九如名取義散動十如義取名散動」と立て『釈論』巻五に「經言對假立名分別諸法」積曰名是虛假所作對諸名分別一切法……經言由假立客名隨說諸法」積曰名不與法同相經言如如隨說如是生起執着」積曰隨假所立名說諸法計名与法不異」と名言虛立、名法異体を力説しているが、十種分別は『大乘莊嚴經論』『大乘阿毘達磨集論』等にもあり、「依智不依識」の關係が十種分別と無分別智との對比に於て論ぜられる。ここに唯識教学と般若思想との交流があり、『大般若經』『光讚經』『放光般若經』等の經説を通して十種分別對治の

思想を眺めると、龍樹、無着、世親兩教系の交渉が知られると共に兩教系の名言觀が仮立客名の点で一致すると看取し得る。すると『論註』の名言觀は何に由るのであろうか。大乘經典には前述の經典以外に、『維摩經』では名言否定(弟子品・入不二法門品)名言肯定(不思議品・觀衆生品)の説、『楞伽經』集一切法品では名法の必然性の否定、名言無くて法顯現する仏土の事例、無常品には名言の因(分別習氣・緣(發音器官)と義の本質(三慧修行)と比量して能照(言)所照(義)の不一不異を認める説、『華嚴經』でも仮名字の否定(須弥頂上偈讚品等)語境界不思議の肯定(賢首品等)が見られるが、名言肯定の根拠を求める」と名声と光明の相即關係で証明されるようである。

『華嚴經』賢首品、出現品には光明、仏声の相即性を説き、『首楞嚴經』七にも光明、神呪の威力を示し、『法華經』安樂行品文「諸仏身相金色放無量光・照於一切」以「梵音声・演說諸法」、如来神力品文「舌相至・梵天・身放・無數光・為・求・仏道・者・現・此希有事……能持・是經・者・於・諸法之義名字及言辭・樂說無・窮・尽・如・風・於・空中・一切無障礙・於・如来滅後・知・仏所說經・因緣久及次第・隨・義如實說」にも義不可説の制約を超える智慧(光明)の名言が見られ、『華嚴經』如来名号品、四諦品、光明覺

品の次第が如来身語意を信の対象とする意(探玄記・四)と考えられるなど、また『大經』文「口出・無教光……梵声猶・雷震」・莊嚴の光明說法相に於て仏教的名言觀の特色が窺われる。仏口放光は、根元語の象徴的表現であり、「諸仏法欲・与・衆生受記・先皆微笑無量種光從・四牙中出」(大論)と釈され又「至如・華嚴極唱法華妙談・且未・見・有・普授・衆生一生皆得・阿耨多羅三藐三菩提記・者誠所謂不可思議功德之利也」(律宗、用欽)といわれる普授を証明されるのは『大經』の根元語に基くもので、すでに『華嚴經』第一会、如来現相品にも金口の放光を現じ、説聴の帰趣を察知せしめられ、『法華經』序品に白毫放光を現じ三周說法により譬喩品、授記品、五百弟子授記品、人記品と記別され法師品の総記別に至る大悲を『大經』に於て決定的ならしめるものである。

龍樹大士が「仏欲・現・智慧・光明神相故先出・身光」(大論七)と解し、世親論主が「如・彼光明智相」(浄土論)と釈されたように光明、名声の不離なる所以こそ浄土教の中核をなすものであり『論註』に集大成されている。

宗祖が『弥陀如来名号徳』で特に名号と光明の相即性につき經文と龍樹、世親、曇鸞三祖の釈意を以て具説される理由もここにある。ちなみにすでに述べたアポフ

イネスタイについてもファイネスタイがフォース(光)と同じくファという語幹に属するから、光の中にもたらずの意味だといわれるのも光と語の相即性を示すようである。

なお、『涅槃經』の名言觀についていえば如来性品の四依説には義をとり名字を否定し名字功德品には八味具足せる大般涅槃の名の功德と義文相応を以て名言を肯定する説相であるが、特に仏性に關連して師子吼品に見眼聞見を説き、迦葉品に「從他聞法」と説かれ仏身と名言との關係を察知せしめている。

このように見てくると名言觀の展開は、小乗教↓大乘教、聖道教↓淨土教の指向性で理解される。『大毘婆沙論』に名義關係の四説を出し、法有的立場と法空的立場の對比は、『廻諍論』における一切無自性の言語的表現の難者を想起せしめる。前者は「若語有自体」前所立宗壞如是有過、更說勝因。「若一切無体言語是一切言語自無体何能遮彼体」と同趣であり、龍樹大士が「如或有丈夫妄取化女人而生於欲心此義亦如是」と答破されるが、宗教的には第四義の「一切悉顯」の意こそ注目すべきで、それは「名詮自性句詮差別」(唯識論)「法自体唯証智言語不及是自性若法体性言

説所及仮智所縁是為共相」(述記)という解釈では顯現しない。毘婆沙師の「一切悉顯」説が空觀、瑜伽教學の批判を透過してより高い次元で結実するには『論註』を俟たねばならなかった。有無、因果を否定する中觀哲學、有無、因果の法則を根本意識阿頼耶に仮立すると説き、表義名言熏義、顯境名言熏習の名言分別、言依、計名字相によっては実相を顯証し得ないとする瑜伽教學を超えて淨土の名声は、力願相符、性修不二、広略相入、因淨果淨の道理に於て不可思議の仏事を作し給うのである。因みに、名声仏事 of 思想と感性心理学の *Intermodale Erscheinung* の關係を見ると、後者は諸種の感覺のモダリテート相互間の類似性共通性を説いている。(佐久間鼎、音声と言語―その心理学的研究)ここに想起されるのは「自然快樂之音」(大經)「皆自作音声」(平等覺經)、「不鼓自鳴」(觀經)等とある意であり、仏教が單純な仮立客名の思想に止っていたら、真實の淨土教は成立しなかったであろう。事實、モダール間現象の宗教的感性とも云うべき説明が『法華經』法師功德品、『大經』上卷の聞声と六根の關係に見られる。音声は体感され体得されるものである。善導大師は特に深信の所歸として仏説に隨順すべきを表明され因人の菩薩の論に依らない所以を力説

され、經はいかなる論よりも真実であり、世親論主が述べられるように論の真実は經に相應することによって決定されるのである。『如来会』に説く三摩地名字語言は「所説語言与一切智相應……能令獲得勝奢摩他於一切法証無所得善能說法」「聞我名号一応時証得寂靜三摩地」が可能であり、「博聞諸智土」の純粹感覺が成就する。かかる聞こえ「非耳根能聞声亦非耳識亦非意識能聞声事從多因緣和合故得聞声……仏法中亦無有一法能作能見能知」（大論）といわれるように自意識分別を超越し、如是我觀の主觀、如是我信的執心を破して常に「如是我聞」する所に「奢摩他力、毘鉢舍那力」（如来会）具足する全心身的聞なのである。

これが尋伺も言語もない二禪以上をも、四蘊のみあり色蘊なき四空処も攝取する名声の力なのであり、『平等覺經』には、光明即名声（光明名）であり、称（名、光明）が五乗共通の行であるとされ、名声の超階層性を示し、また靈山現土以前の釈迦指勅と弥勒領解にすでに「今得值仏復聞無量寿仏声」と説かれていた所に名声の此彼二土を一如につつま超境界性を知るのであって、禮拜、讚嘆二門に二土分釈をされない『論註』の思召も自ら領会されよう。十方衆生に聞える名声は、聞熏習のように

止觀の前方便的名言でなく、止觀の根拠を証する究竟態である。

### 三

さて（二）言語と国土との関係とは、止觀の意味を明すものである。言語は社会共通の紐帯であり、民族の風土を基盤とする民族語相互間には超え難き感受差がのこる。名号は淨土の依正二報の光明名であり、如実修行相應は二知三信によるから、願心莊嚴を觀知して、淨土建立の因果を觀察する事に於て淨土の聖衆に会するのであり、二不知三不信不信の不如実修行は、止觀なき称名であり淨土の国土を知らず聖衆に同化し得ざるものである。蓮如上人が「同心」といわれる機法一体の道理も如実の止觀を意味するといつてよい。

かくて国土を意味するものは『論註』眷属功德積の如来正覺淨花であり、そこより化生する同一念仏の兄弟において民俗、国土、言語の関係が明されている。土は蓮華藏世界と称され、『觀經』華座觀に「是本法藏比丘願力所成」と述べられ、除苦惱法は華座に表象される。それは「隨意變現施作仏事」として光明と法音を以て施作され、住立空中の三尊の光明說法と一体であって、華



敵思想を摂受せる後期の『無量寿經』に華光出仏が加説され、諸仏の光明説法へ展開する説相と一致する。

この場合、華光は、善導大師が別依報と釈されたように依正を住持し給う一如法界の表象であり、仏華（華嚴經）法華（法華經）人華（淨土經典）の關係を統一するもので事相で説く如来淨華（衆宝所成の仏華）と真如法性の正覺華（法華）との相即を示しつつ、化生の語に於て往生人（人華）が廻向の行信に由り同一法性を証する事を示されるのであり「悉於如来淨華中生眷属平等」、宗祖の御左訓「淨華トイフハ阿弥陀仏ニナリタマヒントキノ華ナリコノ華ニ生ズル衆生ハ同一ニ念仏シテ別ノ道ナシトナリ」の意も然りである。

されば顯密二教で論ずる心蓮開敷のように、真如仏性（顯教）肉団心八葉蓮華（密教）といわれる衆生本具の可能性を主とするのでなく「阿弥陀如来為増上縁」ゆえに正覺華化生なのであり、『維摩經』意を以て「此喻凡夫在煩惱泥中為菩薩開導能生仏正覺花」と釈される如く最勝の法と最劣の機根の同処性を以て仏教の尊高性と普遍性とを象徴するのである。このようにして如来大悲による成就大乘根、成就出世善根、「本則三三之品今無一一之殊」という同化性は「蓮華に象徴される願力」

に基くので、具体的には「乗仏願為我命」という新生の自覺と同一念仏といわれる淨土の「ことば」の領解によって「彼清淨衆生之所受用」の淨土の一員たり得るのである。

それは(三)の表現と伝達の問題に関連する。「觀彼世界相」「觀仏本願力」とは本願の表現をいかにして如実に止觀するかを問うものであるが、表現としての光明、名聲は一体であるにもかかわらず如実の了解は甚だ難いのであり、相応という意味は表現と了解の一致を意味するものである。およそ言語表現は其の即時性、即理性により直接的理解を可能ならしめるが、体験と表現とは必ずしも等值的比例を示さず、体験が豊富な程表現は反比例し、遂に不立文字、默の世界に到るか、或は悟性的認識の及ばぬ矛盾の象徴的言語、例示すれば「庭前の柏樹子」等の公案を提示するに至るのである。又、表現が豊饒で体験が貧困な場合もあり「心口各異言念無実」といわれる。かかる不相応は元來仮立客名の制約による当然の結果であり、『管子』心術上篇にも「名は実を過ぐるを得ず、実は名を延ばすを得ざるを言う」と論じている。今かかる名異法を簡捨して名表現義（体験）相応の名即法を明されるので実相身（光明）為物身（名号）を信知せし

める故に、領解は名義の由って立つ原体験（即ち法藏願心と弥陀智力とにより莊嚴された仏土）を観知して相応するのである。「云何觀云何生信心若善男子善女人修五念門行成就畢竟得生安樂國土見彼阿彌陀仏」の意味は、原体験に相応する如実修行において信心成就するを明されるので覈求其本釈またこの意と同じである。

ここに名号が「ことば」として表現され、「ことば」により名義相応の領解が生まれる意味がある。前述のようにに仏と仏土の名字が仏事をなし給う所以もここにあり、衆生に対する名告りであり招喚の勅命であるから、念仏とは独語でなくて我と汝との語り合う世界を開くものである。名号が機法一体といわれ、四字尊号でなく六字名号と説かれるのもこの対話性を指すものであり、三宝を見聞する報土とそれを見聞せざる化土との得失は対話の有無といつてよい。前者が善友慶樂する平等の世界であるとされ、因順余方として国中人天、声聞、菩薩の名をとどめつつあらゆる階層を一如たらしめ、同一念仏の対話を可能ならしめる風土の根基は、如来を父母として、正覺華より化生する同朋社会にある。化土の衆生が孤独の世界に閉鎖されるのは、功德としての名号を修習し至心発願、至心廻向するのみで、名声仏事の「ことば」を

聞かぬからである。宗祖が六字釈で約機、約法二釈を設けられるのも名号の対話性を証明され、自力称名の利己的独語性を簡別されるためである。

「仏本何故起此莊嚴」と一一の莊嚴が大悲願心によるを明されるのは如来↓衆生の招喚であり、「乗仏願為我命」は如来↑衆生の隨順であって、この呼応關係が名声なのである。

因みに、『論註』では翻訳の問題もとりあげて表現と伝達の關係を指示しているが、「優婆提舍此間無正名相訳若拳一隅可名為論所以無正名訳者以此間本無仏故」と論じて、無仏という風土の差異を以て無翻の理由を立て、一隅の訳を理、喩をあげて説き、梵音を存する所以を示しておられる。更に「訳奢摩他曰止……此訳名乃不乖大意於義未滿……是知止語浮漫不正得奢摩他名也如椿拓檣柳雖皆名木若但云木安得檣柳耶」「訳毘婆舍那曰觀但汎言觀義亦未滿」と論じ、触功德釈には「註者言此間土石草木各有定跡訳者何緣目彼宝為草耶……余若參訳当別有途」との見識を示される。西洋にも「Une traduction, c'est comme une femme. Si elle est fidèle, elle n'est pas bell. Si elle est belle, elle n'est pas fidèle.」の批判が

あり、風土を異にする語の完全訳が至難である事を示しているが、我々は、曇鸞大師の言語感覚の偉大さを知ると共に、『論註』の名号観が単なる翻訳的理解ではなく正しく如来の原体験を如実に随体験せしめて一心に結縛せしめ給う所以を深く領解すべきである。

四 言語と世界の問題は、上述の諸問題をふくめて念仏一道こそ無辺の世界語である事を提示するもので、十方衆生は民族、言語、風俗を異にするが三界の攝としては器同の存在であり、仏願の生起に関わる世間であって、「我土菩薩皆慈悲勇猛堅固志願能捨清淨土至他方無仏法僧一処住持莊嚴仏法僧宝示如有一仏使仏種処処不斷」の志願は、時間、空間を超えて普遍的精神へと浄化される意であり、全人類が共通の言語、即ち同一念仏に於て対話の可能性を見出すと共に、その心情に於ては「莫非是阿弥陀如来正覚浄花之所化生」の連帯感により同化されるにある。それは、語り合う世界であり、見聞三宝の報土である。言葉は本来対話であって、名号が機法一体といわれ四字名号でなく六字名号であると教えらるる所以もここにあり、聞名と称号とは無限の対話無辺の法界を証明する。化身土の境界は自意識と階層感に固くつまれていて、名声と光明に遠ざかった孤独な

域であり、時の流れも空しく閉ざれた自身に疑悔するものである。第十八願の機のみ如来浄華の聖衆として横堅に連帯感を持ち、三宝を見聞して菩薩の法式を知り、三宝無き世界に至りて「住持莊嚴仏法僧宝」して仏種不斷の大悲を行じ得るのである。

三宝の有無はそのまゝ世界、眷属、言語の有無に関わるといふ事実、そして言語は世界より響流するものではあるが、同時に言語によって世界は成就するという關係を知らねばならない。『旧約聖書』におけるバベルの塔の記事は、神がバビロン民族の不遜を罰して人々の連帯機能であつた一つの言葉を多くの言葉に分裂させたため対話が出来なくなつたと書いてある。Schmitzは言葉に客観性と主観性とを分類し、話されるという事実をとらえ得る場合を前者、信仰、霊、神に関わる語を後者と見ているが、名号は単なる主観、客観の区分を止揚して両者を包摂する招喚と応答の主客無碍の名言である。『論註』の経体名号釈は、この關係を自ら明確にしている。一般的に教体は応化身の名声を指し、『法華玄義』には声(在世)色(滅後)法の三説をあげ三識、三塵を対配しているが、『論註』の経体名号とは方便法身の阿弥陀如来の名声、浄土の名字を指すものであるから「仏經教」「順

釈迦如来経教」という釈迦の教説が「経者常也」といわれる理由は、実に阿弥陀如来の三種莊嚴功德の摂化（光明、名聲）が「能与衆生作大饒益可常行于世」の故にある。更に「我依修多羅」の依につき我所依―修多羅、何故依―如来即真実功德相、云何依―修五念門の三義を設けられるのも畢竟「経者常也」の具体相である。

## 結 語

道綽禪師以後、元祖に至るまで名号の形而上学的解釈は見られず一貫して親勝称劣の原則に立ち、凡愚易修の念仏往生を勧められた。尤も元祖は、名号に勝、易二徳を立てておられる。

曇鸞教学と道綽禪師以後の教学とを比べると、後者の特色は、末法思想、『観経』中心約機廃立にあるといわれているが、前者は名号の本来性を解明し如実修行相應の課題に依えて実相身為物身即ち光明名号と相知してゆく「如来あり」の立場であり、後者は機の現実性を凝視し本願相應の主題に対して「順彼仏願故」と就行立信する「凡夫あり」の立場である。前者は性を明し、後者は修を主とする学風ともいえよう。『統高僧伝』で義解篇と習禅篇、遺身篇に配される所以もここにあると考えら

れよう。尅実していえば、曇鸞教学の名号観は「浄土真実之行」を法性の世界の根元語として聞かんとするものであり、一方善導教学のそれは「選択本願之行」を末法濁世の如実語として称えんとするものである。然るに名号を対象化、観念化する時衆生の行としての実践性が看過され、その信仰は信念にとどまり正信念仏の具体性を身証し得ず、また名号を手段化する場合、夙に撰論家の別時意説あり、後には専雑、或は一念多念の確執があってそれぞれ行者を迷失させたのは何故であろうか。それは性、修の立場に偏執して本願の名号を見あやまったためであろう。

名号を衆生の立場にひきこむ時、量的、質的に或は増執、或は減執を生じて、元祖の所謂勝易二徳が看過されてしまふのである。

偏依善導の元祖会下にあつて、更にさかのぼって曇鸞教学を研尋された宗祖の着法眼は正しく此間にあつたといふべきである。

「行巻」に諸仏称名願を出し、大行釈には五正行に依らずして五念門中の讃嘆門に依り又、眷属功德釈を「行巻」「証巻」「真仏土巻」等に現当二益にかけて引証されるのは、『論註』当相が浄土聖衆（内証諸仏）称名と看

破され、跨節の源義として現益を讃えられたこと、妙声功德積を「証卷」『三経往生文類』『一念多念文意』等に御引用あるは、諸仏称名の根拠を種的基体、即ち仏土の体用に即して明される意で、大行の本質を浄土の性に於て解釈されたのは、『論註』の名号観に立つものである。『論註』では、特に国土名字の仏事を力説されるが、浄土と名号との関係は、功德蔵、御左訓「阿弥陀如来ナリ」「名号ヲ功德蔵ト申スナリ」、眷属功德御左訓「コノ華ニ生ズル衆生ハ同一ニ念仏シテ別ノ道ナシトナリ」(約「念仏」)「真実ノ浄土ノ外ニ殊ノ道ナシトナリ」(約「浄土」)、また「行卷」(坂東本)「本願名号正定業」の「浄土」を「名号」と改句され、『浄土和讃』(伝真慧写本)の「仏道」を「土(道)」と朱書補記された事などで示される。これ名号が通途の仏名と異り、仏、菩薩、仏土三蔵を包む国土名字、即ち浄土の言葉として此彼二土に響流する事実を示し、一切衆生は名声を聞思してそのまま大会衆に参入し、現当ともに眷属功德の莊嚴を成すのである。故に称名は眷属の言葉即ち讃嘆であり、当為、恣意を超えて浄土の名声に交響するのであって、ここに世界ありて名あり、名ありて世界を成す所以を領解するのである。さりながら称名は仏名を称するのであって仏土名を称

するのではない。これ三蔵を仏に統一するからであるが、宗祖は十二光仏の通称に「……トマウス」と規定され乍ら「無碍光如来」にのみ「……トナツケタマツリタマヘリ」「……トナツケタマツレルナリ」「……トアラハシタマヘリ」と述べられるのは、「……トマフス」が如来↓衆生の一方性なるに對し、「……ナツケ」「……トアラハシ」は願生者世親論主の領解として表明され、如来↓衆生の感応性がストレートに表現されている。この感応性こそ『論註』讃嘆門積の二知三信によるもので如実修行相應の根基である。二種法身を積して「一如宝海ヨリカタチヲアラワシテ法蔵菩薩トナリタマヒテ……方便トマフスハカタチヲアラワシ御名ヲシメシテ衆生ニシラシメタマフ」とあるように、一如の世界から垂名示形して色声の世界に見聞せしめ給う光明名こそ「無碍光如来名」であり、我等凡夫が礼拝、讃嘆したてまつる「称無碍光如来名」こそ二土の別なき見仏聞法である。而して二土の別ある作願、觀察、廻向の三門に於て我等は分を省みて眞高ならず、しかも志願に立ちて卑劣ならざる菩薩道を実践するのである。かかる意味で『論註』の名号観は菩薩道における「ことば」の論理を解明したものと見える。